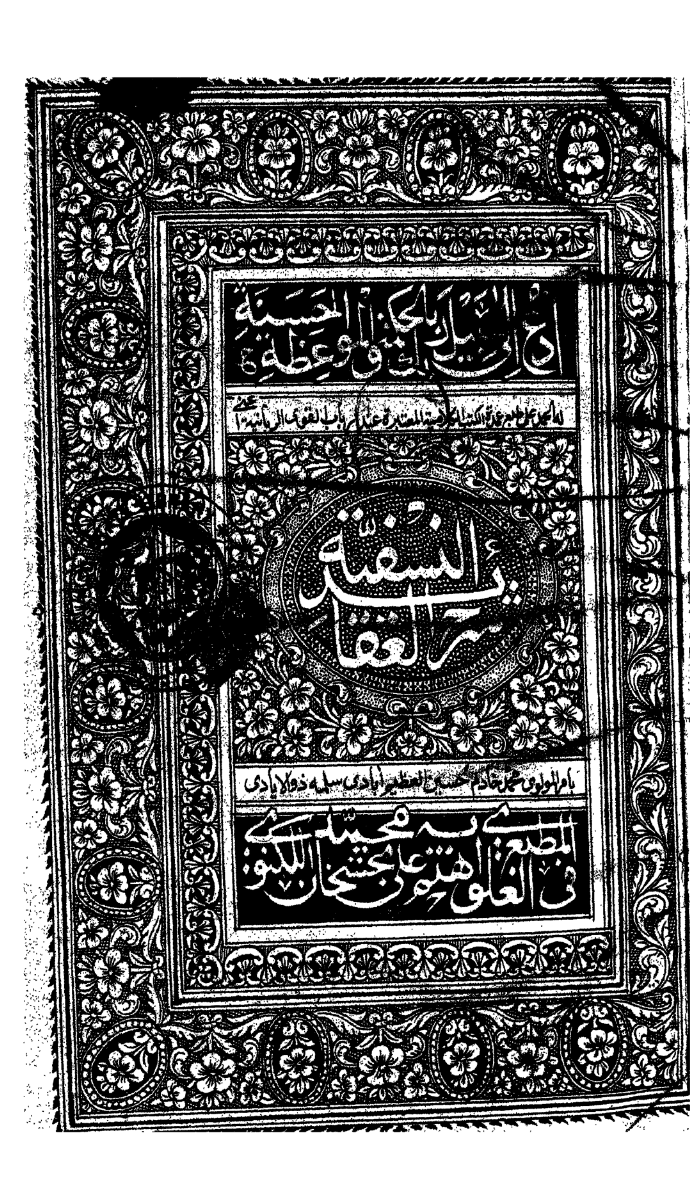


ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
العقائد النسفية
باهتمام المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي سلمه ذو الأيادي
المطبع العلوي
علي بخش خان
لكهنو



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شو

النقص وسماته والصلوٰة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آ

واصحابه هداة طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام واسا

قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياه

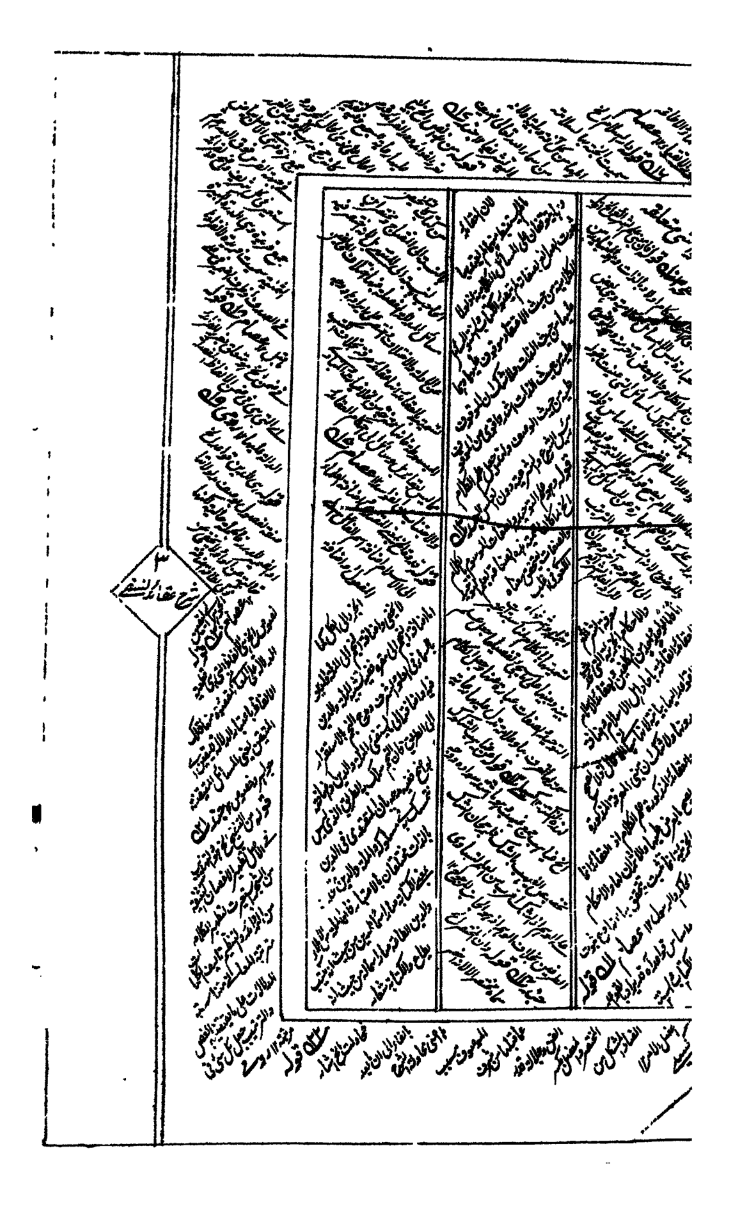
الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قد

علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار الس

يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد ودرر الفرائد في ضمن فصول هي للدين قو

واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والته

ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا

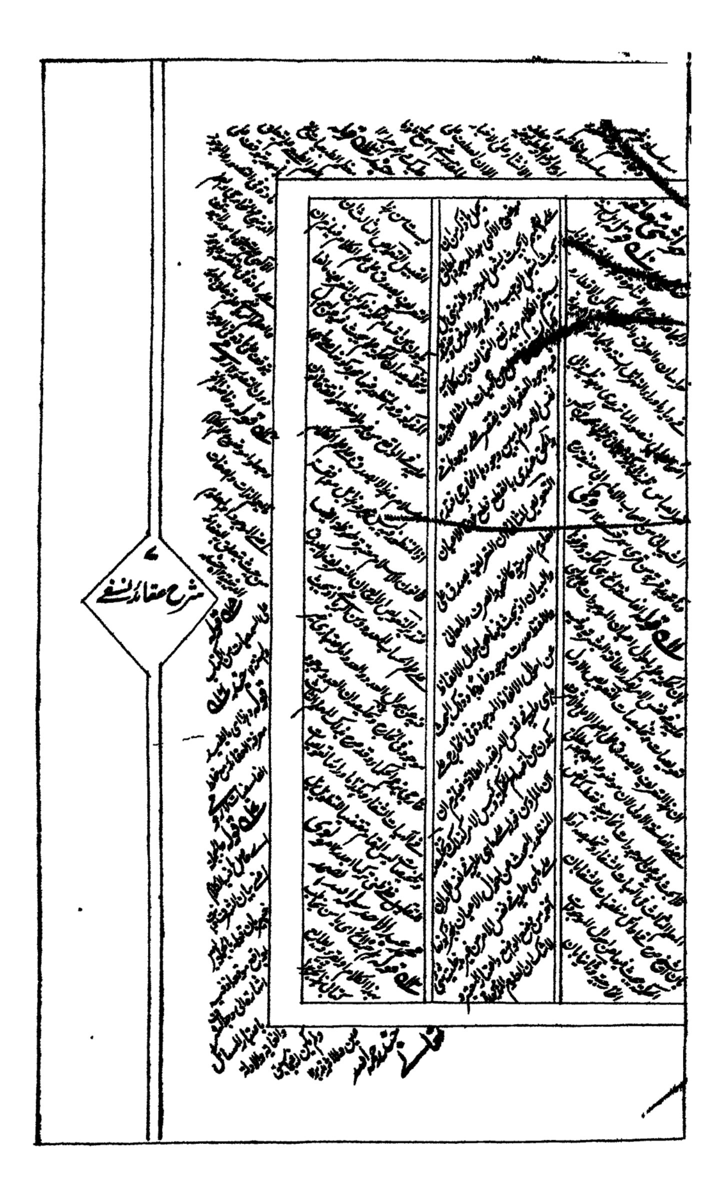


شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام
في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل
اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاويا
كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد
الاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل
العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية
العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة
الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل
من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة
صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا
وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين
والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت
الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر
والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب

شرح عقائد النسفي

والابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع
والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام
باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالكلام لان عنوان مباحثه
كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها
نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن
ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق
للفلاسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق
عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق
بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتأمل
ولانه اكثر العلوم نزاعا وخلافا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد
عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال
للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد
اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي
بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته
مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في

باب العقائد وتوکلت لان رئیسہم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری
رحمہ اللہ تعالیٰ یقرر ان من ارتکب الکبیرۃ لیس بمؤمن ولا کافر ویثبت المنزلۃ بین المنزلتین
فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلۃ وہم سموا انفسہم اصحاب العدل والتوحید لقولہم
بوجوب ثواب المطیع وعقاب العاصی علی اللہ تعالیٰ ونفی الصفات القدیمۃ عنہ ثم انہم
توغلوا فی علم الکلام وتشبثوا باذیال الفلاسفۃ فی کثیر من الاصول والاحکام وشاع مذہبہم
فیما بین الناس الی ان قال الشیخ ابو الحسن الاشعری لاستاذہ ابی علی الجبائی ما تقول
فی ثلثۃ اخوۃ مات احدہم مطیعا والآخر عاصیا والثالث صغیرا فقال ان الاول یثاب
والثانی یعاقب بالنار والثالث لا یثاب ولا یعاقب فقال الاشعری فان قال الثالث
یا رب لم امتنی صغیرا وما ابقیتنی الی ان اکبر فاؤمن بک واطیعک فادخل الجنۃ فماذا یقول
الرب فقال یقول الرب انی کنت اعلم منک انک لو کبرت لعصیت فدخلت النار فکان
الاصلح لک ان تموت صغیرا فقال الاشعری فان قال الثانی یا رب لم لم تمتنی صغیرا لئلا
اعصی فلا ادخل النار فماذا یقول الرب فبہت الجبائی وترک الاشعری مذہبہ فاشتغل ہو ومن تبعہ
بابطال رأی المعتزلۃ واثبات ما ورد بہ السنۃ ومضی علیہ الجماعۃ فسموا اہل السنۃ والجماعۃ
ثم لما نقلت الفلسفۃ عن الیونانیۃ الی العربیۃ وخاض فیہا الاسلامیون حاولوا الرد علی الفلاسفۃ
فیما خالفوا فیہ الشریعۃ فخلطوا بالکلام کثیرا من الفلسفۃ لیتحققوا مقاصدہا فیتمکنوا من ابطالہا
وہلم جرا الی ان ادرجوا فیہ معظم الطبیعیات والالٰہیات وخاضوا فی الریاضیات حتی کاد لا
یتمیز عن الفلسفۃ لولا اشتمالہ علی السمعیات وہذا ہو کلام المتأخرین وبالجملۃ ہو اشرف العلوم



شرح عقائد نسفی

لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية
وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين
والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر
اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس
المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود
الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات ناسب
تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به
الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال
والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما
الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة
تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته
للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء
وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به
الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك
ماهية والشيء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ

الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء
يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا ان المراد به ان ما نعتقده حقائق
الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة
في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان
ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري على
ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه
مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض كالانسان اذا اخذ من حيث
انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان
ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد
الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا
بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم
انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة
للاعتقاد حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم
او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته
ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية ولنا تحقيقا انا نجزم
بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان

لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم
فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية
قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين
والصفراوي قد يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد تقع فيها اختلافات وتعرض لها
شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها
ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي
الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلافات في البديهي لعدم الالف او لخفاء
في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا مع اللاادرية لانهم لا يعترفون
بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا
اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة
واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر
ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات
بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشتمل غير اليقينيات من التصديقات

من التصديقات ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن
لان العلم عندهم مقابل للظن (والخلق) اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف
علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (اسباب العلم ثلثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج
فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر
في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل
والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات
وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري
العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء
اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات
قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك
فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان
معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم
الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل
الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا
ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب

مقدمات تجعلوه السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر
مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وإن كان
في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس بمعنى
أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم
دلائلها على الأصول الإسلامية السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى
الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك والبصر وهي قوة
مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان إلى
العينين تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن
والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة
والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
إلى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك
بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب
واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها أي من الحواس الخمس
توقف أي يطلع على ما وضعت هي أي تلك الحاسة له يعني أن الله تعالى قد خلق

شرح عقائد نسفي

كما من تلك الحواس لا أن يشاركه فيه كالسمع للأصوات والذوق للطعوم
والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز ذلك ففيه خلاف
بين العلماء والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا
يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلا فإن قيل أليست
الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق
والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق أي المطابق للواقع
فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه
فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى
الإخبار عن الشيء على ما هو به أو لا على ما هو به أي الإعلام بنسبة تامة تطابق
الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر
الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالإضافة على نوعين أحدهما
الخبر المتواتر سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر
الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم أي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب
ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري
كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية
يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة والأول أقرب وإن كان أبعد فههنا أمران أحدهما
أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة

ولهذا وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك يحصل

للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب

وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتابيد دين موسى

عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى

الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع

لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة

الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف

ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود سكندر والمتواتر

قد انكرت افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع

بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة

والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة

وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات النوع الثاني خبر الرسول

المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى

الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر

خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى وهو اي خبر الرسول

يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر في الدليل وهو الذي

يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من

شرح عقائد نسفی

من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى

الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم

من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله

تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام

واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال

واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع

والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة

كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات

اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم

الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط

فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر

عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة

في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من

في رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو

حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر

هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار

به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الادراك

إلا بالألفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلال إلى العلم بمضمونها وثبوت

مدلولها مثلاً قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول

عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالي

فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله

تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب

كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبباً للعلم

لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة

العقل فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامة

الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل

الإجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بأن [illegible]

[illegible] الإجماع حجة قلنا [illegible]

وأما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات

غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند [illegible]

الغائبات بالوسائط والمحسوسات [illegible]

صرح بذلك لما فيه [illegible]

الفلاسفة في الإلهيات [illegible]

أن ذلك لفساد النظر [illegible] كون النظر الصحيح [illegible]

شرح عقائد نسفى

ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه
معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا
يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه
خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر
بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما عنادا او لقصور في الادراك
فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
شهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس
ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح
مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة
اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان
كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف
على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون
اعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت منه بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم
ان له دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك

تارة وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني باستدلال فهو اكتسابي اي حاصل
بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات
الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي
ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في
مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي يكون حاصلا
من غير اختيار للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل
بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا
اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال
فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان
ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم
بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب
العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر
العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر
من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه
الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء
معنى في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء

عند اهل الحق حتى يرد بالاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة

وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على

ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم

بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان التخصيص

الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به

العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به

العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عم الهمني ربي وحكي عن كثير

من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان

الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما يشملها

والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى

من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض

وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله

تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه

من السموات وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج

من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة

حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر

بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة

نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الباري تعالى والمجردات وهو اي ما له قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لا بد له من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق

وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا
قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان
لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع
لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه
يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان
مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية
وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال
جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو
اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا
يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى
ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع بان ما لا تركب لا ينحصر عقلا
في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة
والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى
والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضعت كرة حقيقية
على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته
بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها

عند المشايخ رح وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن
الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر
انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي الثاني ان
اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على
ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي
تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم ثبوت قدرة الله تعالى عليه دفعا
للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على
ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس على السريان
حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان
الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية
بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة
الاجزاء وقلتها والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة
النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي رح في هذه المسئلة الى التوقف
فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم و
نفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبتني عليها دوام حركات السموات

وامتناع الخرق والالتيام عليهما والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره

بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق

لا لمقتضى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض

ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن

صفات الله تعالى وقيل لا بل هو بيان لحكمه كالالوان واصولها قيل السواد

والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان

وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي

الحرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة

والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة

ليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام واذا

تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث

اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد

البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم

ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه

بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة

والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة اما

الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم
الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر
في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين
في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل
يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان
الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار
والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية
الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو
جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز
عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت
في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث
الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع
وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة
التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده

من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات
غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على
حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات
والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها
الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من
وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او
عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى
ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية
وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة
بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في
ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع
انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز
عند المتكلمين الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده
ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة

امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم تطبق الجملتين بان تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر

بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة
وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع
بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احديهما من
الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية وبمعلومات الله تعالى
ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معنى
لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال **الواحد** يعني
ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه
بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن
بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه
امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين الارادتين بل
بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز
احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل
ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم
عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون

الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او لان امتناع اجتماع الارادتين كارادة

الواحد حركة زيد وسكونه معا وعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة

جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى

ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام

المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان

الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام

فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما

بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال كلها فلم يكن احد

صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع

لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل

ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني

في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان

الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل

للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما

في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه

على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط ولقد يوجد التصريح

تصريح بما علم التزاماً اذ الواجب لا يكون الا قديماً اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان

حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورةً حتى وقع في كلام بعضهم

ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما

الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم

لصدقه على صفات الواجب لا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل

تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

الضريري رح ومن تبعه تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته

واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجباً لذاته لكان

جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثاً اذ لا نعني بالمحدث

الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة

لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة

فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول

بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي

قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم

المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج

الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل

من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد

وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى تحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري تعالى فانها قائمة بذاته تعالى ولا تحيز لها بطريق التبعية لتنزهه تعالى عن التحيز وان انعدام الاجسام في كل آن مع مشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض

بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر هو
سرعة او بطوء بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة
وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطوء نوعين
مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات **ولا جسم**
لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث **ولا جوهر** اما عندنا فلانه اسم للجزء
الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان
او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن ارادوا به الماهية الممكنة التي اذا
وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في
موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك
مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق
الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل
فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به
الشرع قلنا بالاجماع وهو من ادلة الشرع وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ
مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه
من تلك اللغة او من لغة اخرى من جهة ان حد معاني الترادف الثاني في اتحاد حكم اللفظين
في الاطلاق عليه تعالى او ما يلازم معناه وفيه نظر **ولا مصور** اي ذي صورة وشكل

في افادة المدح والنقص في عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال
تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على
ثبوتها لانها متمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال
الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبهة
الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح
وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او
منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم
فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس
والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص
الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول
بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجذبا لضبع القاصرين وسلوكا لسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء
اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد
بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل واحد منهما
لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من

من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة قديمة وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية ايضا والا فاشتراك شيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم
الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه
لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت
من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى
زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت
مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة انه
عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له
وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود
علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من
جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست
بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا
ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما
هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به
زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان

ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما
وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد
في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات
القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا
وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى
غير ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات
لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة
انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم
بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته
ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها
موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى
وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في
كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات
هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة
من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي
لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا
غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا

بالقدماء المتغايرة لكنهم لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة هي الوجود والعلم
والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل
الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات
متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة
الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء
لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات و
تعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد
ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترئ على القول بكون
الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس
عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال
الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات
الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم
الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم
الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال ان
الله تعالى قديم بذاته موصوف بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا
يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات

والكرامية الى نفي قدمها والأشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا

في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء

ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة

قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما

مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت

اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث

لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات

وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم

على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه

اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان

قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره

المشائخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم

مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع

لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع

بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا

بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وذكر

من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان
تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم
قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع
الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة
بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ح ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة
بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور
وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا
هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة
لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة
والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الاسماء الاضافية ولا قائل
بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط
الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا
الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات
لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد

كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد

من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك

جميع المعتزلة وعُدّ ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول

لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون

العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي

اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها

والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة

وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة

تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بها ادراكا تاما

لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما

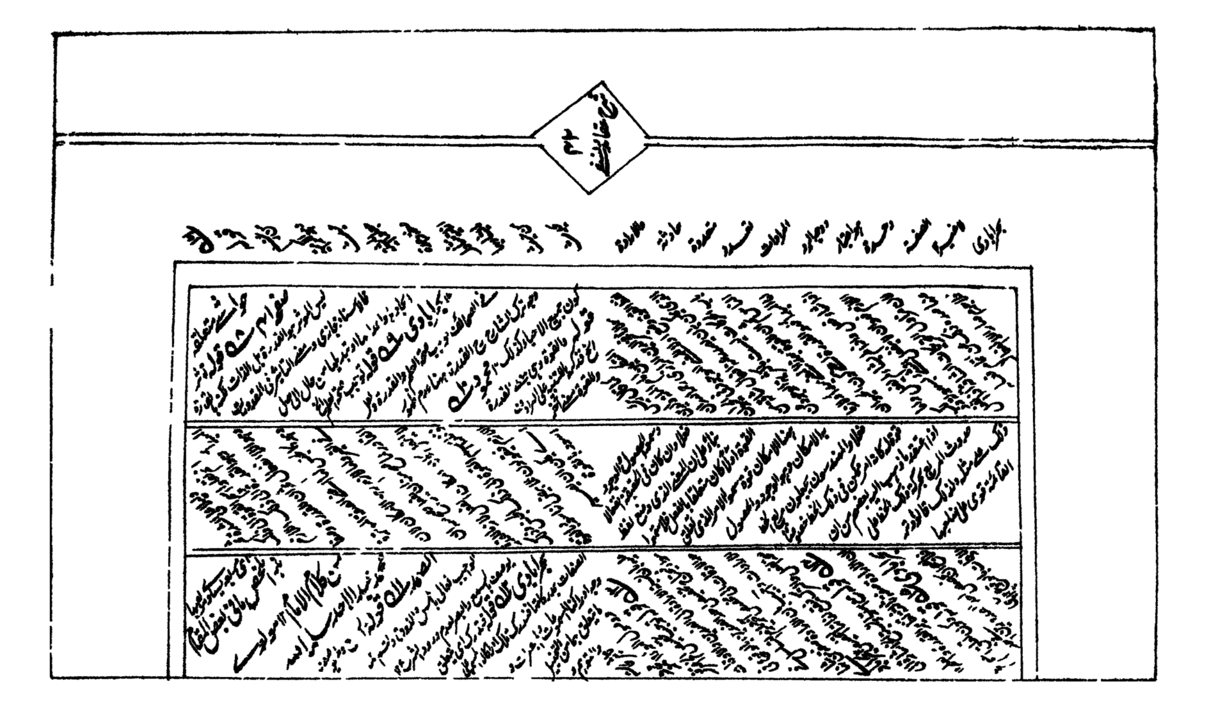
قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية وهما

عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات

بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة



قائمة بذات الله تعالى وعلى من عرسم ان معنى ارادة الله تعالى فعله

انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به

كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع

والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين وسيجيء تحقيقه

وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص

صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء

والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها

راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم

الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال والكلام وهي

صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك

لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة

او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه

بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا

الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا

على ما اشار اليه الاخطل بقوله شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما

جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رض اني زورت في

نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان

ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل
عن الانبياء انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة
الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع
والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع
وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال
وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع
اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له **ازلية** ضرورة
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى **ليس من جنس الحروف والاصوات**
ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان
امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي
هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم **وهو اي الكلام صفة** اي معنى قائم بالذات
منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه **والآفة** التي هي
عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها
وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام
اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا

المراد السكوت والآفة الباطنية بان لا يدبر في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس

والله تعالى متكلم بها آمر وناهٍ ومخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر بالنسبة الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متكثرا في نفسه قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا لتحصيله

التفصيل فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل
كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا تتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي
ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه
ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان
القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو
الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن
بكلام الله تعالى لما ذكر المشائخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام
غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق
الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق
فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين
الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسئلة
بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام
النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا
يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر
النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع

قيام اللفظ الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان
القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف
والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك
فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه
تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال
الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان
المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري
بالاعراض المخلوقة له تعالى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن
اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا
بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا
بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب
في مصاحفنا اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه
محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة
المسموعة مسموع بآذاننا بتلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا
في المصاحف ولا في القلوب ولا في الالسنة ولا في الآذان بل هو معنى

معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم
المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار
جوهر مضيء محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا
وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا
في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان
وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا
القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما
في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او
يراد به الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كان
دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم
من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي فمعنى
قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم
فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان

واسطة الكتابة والملك خص باسم الكلام فان قيل لو كان كلام الله تعالى

حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس

النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع

على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان

ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة

القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم

ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من

السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات

المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى

حقيقة وما وقع في عبارة بعض المشائخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع

للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس

وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع

لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا

كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ

ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات

ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت

الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه

لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا من الفاظ متخيلة او نقوش مترتبة واذا تلفظ كانت كلاما مسموعا والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة

على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر
هو عليه من الاعراض عليه الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد
واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع
الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره
كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء
ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل
هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع
انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله
وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل

لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون
حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا
تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين
ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون
بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به
ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما
عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد
تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى
مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل
لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا
بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى
الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين

بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان
الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من
العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ لكان
القول بتحققه بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما قال
من ان الضرب عرض يستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي
واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول فهو غير المكون عندنا
لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة
انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه
خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه
لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر
اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد

والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على ان الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروري لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث
ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على
من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء
فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس
ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا
محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج
بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل
ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي
الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان
تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب
الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين

بحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته
ثم تحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالتخليق والترزيق
والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك
صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير
للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت
اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات **والارادة صفة لله تعالى**
ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة
قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون
وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة
والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته
والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه

موجبا بالإرادة والقدرة لامتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء

كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين فلا خفاء في

انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل

ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل

بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على

ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه

البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير

الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم

وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث

او الامكان اذ لا رابع يشترك بينها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم

والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم لا مدخل للعدم في العلية

فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث

تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من

خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى

سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى

بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء

شرح عقائد نسفي

على امتناع رؤيتها حين اعترض بان الصحة عدمية فلا يستدعى علة ولو سلم
فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعى علة
مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود
بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض
لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة
متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض فقد ان القدر
فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه
نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير
اعتبار خصوصية وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية
بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز
على ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء
منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو
امر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند
ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض
بوجوه اقواها ان سوال موسى عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن

تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأنا لا نسلم

أن المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بأن

كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على أن القوم إن كانوا

مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام إن الرؤية ممتنعة وإن كانوا كفارا لم يصدقوه

في حكم الله تعالى بالامتناع وأياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال

التحرك أيضا ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما المحال اجتماع الحركة

والسكون وأوجبه بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية

المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة

إلى ربها ناظرة وأما السنة فقوله عليه السلام إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر

وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم وأما

الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وأن الآيات

الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم

وتأويلاتهم وأقوى شبههم من العقليات أن الرؤية مشروطة بكون المرئي

في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بحيث لا يكون في غاية

القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصر بالمرئي وكل ذلك محال

في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط وإليه أشار بقوله

في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال

مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام
في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة
لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة
قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا تجب عند اجتماع الشرائط
ومن السمعيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية
مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على
عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية
اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها
وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء
ان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب
والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه
مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب
ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام
والاستكبار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها
لا لامتناعها ولهذا منعهم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل

لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون ونزل قوله تعالى في الدنيا

ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في انه عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج

ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام

فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون

بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر

والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق

لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون

بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه

ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق

لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان

عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك

واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات

متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك

وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا

تاملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج

اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر

اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم

وما تعملون اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم
على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد
والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى
ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة
قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله
تعالى خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شئ وكقوله تعالى افمن
يخلق كمن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق
العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية
بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة
الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد
كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى
بخلق الله تعالى الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم
فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى واحتجت
المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى

وبين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية
وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح
والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه
على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن
فنثبته على ما حققناه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا
لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله
تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام
ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى
التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته
تعالى وتقدس وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد
وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين
وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال
لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضاء بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي

لا القضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي والقدر تحديد

كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من

زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم

ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى

وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل

فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان

والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه

علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة

انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر

والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة

كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف

به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله

تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد

مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال

لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي

ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك

فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي

الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن
عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ
قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر
يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا و
كفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون
مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسئل
عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبده يامره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين
بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال
اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها
ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا
وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا
قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة
البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني
ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال

التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وكتب وصام بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له وايضا منقوض بافعال الباري فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها معلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب

ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل
مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى
ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه
من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب
واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد
اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان
على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا
جعل العبد خالقا للافعال والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون
ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل
فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة
حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال
قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة

بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسب القبيح مع ورود

النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها

اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب

في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل

المباح برضاء الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض والقبيح

منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل

ليس برضاه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى

لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالكل والرضاء

والمحبة والامر لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة

مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل

اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان

يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها

شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند

قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق

الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر خلق الله

تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب

ولهذا ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة

عرضاً وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع
بقاء الاعراض فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل
بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي
بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن
فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة
له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض
فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم
والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية
واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون القدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث

الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع

الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية

لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على

السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة

المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والافقبله

واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان

وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض

وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة

قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف

بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن

الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى

الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على

سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة

صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح

تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف

بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة

الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة

وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة

الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز

عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان

اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب

والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة

صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمة الله عليه حتى ان القدرة المصروفة الى

الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق

وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان

المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى

الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما

لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون

قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت

للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم

مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها

للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة

متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع اصلا بل هو

نحو من الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء
كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء
على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر
الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء
للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه
محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه
لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق
علم الله وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم
المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره
فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة

وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر
الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم
المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان
والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح
محلا للخلاف في انه هل للعبد فيه صنع ام لا وما اشبهه كالموت عقيب
القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو
الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة
لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل
صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة
والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا
آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب
والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق
الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق
لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته
من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول
ميت باجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة

من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل هنا ان الله تعالى قد حكم بآجال
العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان
بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق
القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول
بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه
لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها
ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء
على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني
ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي
وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت
قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا
ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل
واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا

كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض

والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره

وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا

ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشية اشارة

الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك
بمشية تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبى صلى الله عليه وسلم مجازا
بطريق التسبيب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى
الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشائخ
ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل
لقوله تعالى انك لا تهدى من احببت ولقوله عم اللهم اهد قومى مع انه
بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة
الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل
الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح
للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر
فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه
على النبى عم فوق امتنانه على ابى جهل لعنه الله تعالى اذ فعل بكل منهما
بغاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسوال العصمة والتوفيق وكشف
الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعل فى حق

كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في مقدوره
تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري
ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من
ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية
ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك
ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع
وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل
وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث
لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او
بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة
العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض
لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة
في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب
من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان
النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة
فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر

فيسئل ان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان
للصبيان سوالا وكذا الانبياء عم عند البعض ثابت كل من هذه الامور
بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي
عم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال الله تعالى يثبت
الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل
له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام
ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال عم اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في
هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها
حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت
جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله
تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم
العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان
يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في

الماء والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم

نطلع عليه ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وصنعه

لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال

القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افرده بالذكر ثم اشتغل

ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة

اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية

كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان

يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية و

يعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله

تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص

القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة

المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان

مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه

سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا

انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء منه فتلك الاجزاء اما ان

تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك

لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره

والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن
الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان
الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ
فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك
تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح
الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا
والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكرته
المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها
معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث
ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون
افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات
العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمائلهم ووراء
ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا

وسكت عن ذكر حساب الشقاء بالكتاب وانكرته المعتزلة زعما
منهم انه عبث والجواب طرد والسؤال حق لقوله عم ان الله يدني المؤمن
فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا
فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال سترتها
عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار
والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على
ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
ولقوله عم حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه
اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا
يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على
متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به
اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من
العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد المسرع الى غير ذلك مما ورد في الحديث
والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في اثباتهما
اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة

موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه

وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عم تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فكذا الملزوم قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم

باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي

اي دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين
فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت
انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة
والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رض انها تسعة الشرك
بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد
علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء
مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية
اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية
والحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى
ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة
هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر
لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي
هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان

الاعمال عنده جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن

في الكفر خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة

ايضاً كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من

ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف

به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة

او كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم

على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف

كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي

ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية

كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات

الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال

ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي

ان لا يصير المؤمن المقر المصدق كافراً بشيء من افعال الكفر

والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث

الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان

طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وفي كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي عم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من
غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة
بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن
البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس
بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني
انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن
مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عم
لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه
ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب
ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل
الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عم
لابي ذر لما بالغ في السوال وان زنى وان سرق على رغم انف

ای فرد ما احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فی ان الفاسق کافر کقوله
تعالی ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون وقوله تعالی ومن
کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون وکقوله علیه السلام من ترک الصلوة
متعمدا فقد کفر وفی ان العذاب مختص بالکافر کقوله تعالی ان العذاب
علی من کذب وتولی لا یصلاها الا الاشقی الذی کذب وتولی وقوله تعالی
ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین الی غیر ذلک والجواب انها
متروکة الظواهر للنصوص القاطعة علی ان مرتکب الکبیرة لیس بکافر
والاجماع المنعقد علی ذلک علی ما مر والخوارج خوارج عما انعقد علیه
الاجماع فلا اعتداد بهم والله تعالی لا یغفر ان یشرک به باجماع المسلمین
لکنهم اختلفوا فی انه هل یجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الی انه یجوز عقلا وانما
علم عدمه بدلیل السمع وبعضهم الی انه یمتنع عقلا لان قضیة الحکمة التفرقة
بین المسیء والمحسن والکفر نهایة فی الجنایة لا یحتمل الاباحة ورفع الحرمة
اصلا فلا یحتمل العفو ورفع الغرامة وایضا الکافر یعتقده حقا ولا یطلب
له عفوا ومغفرة فلم یکن العفو عنه حکمة وایضا هو اعتقاد الابد فیوجب
جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ویغفر ما دون

ذلک لمن یشاء من الصغائر والکبائر مع التوبة او بدونها خلافا
للمعتزلة وفی تقریر الحکم ملاحظة للآیة الدالة علی ثبوته والآیات والاحادیث

شرح عقائد نسفی

والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر
المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة
في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع
دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن
عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك
تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب
ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف
والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع
بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء
انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه
يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والجواب

واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم **والعفو عن الكبيرة** هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله **اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر** لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم **والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر** بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه

لقوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من

أمتي وهو مشهور بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة

بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله

تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص

والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة

ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا

وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد أما الأول فلأن

مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق العذاب عندهم فلا معنى للعفو وأما الثاني

فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية وأهل الكبائر

من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن

يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الإيمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار ثم

يدخل النار لأنه باطل بالإجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين و

المؤمنات جنات ولقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الأدلة

الدالة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان وأيضا الخلود في النار من أعظم العقوبات

وقد جعل جزاء للكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكان زيادة على

قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها

شرح عقائد نسفي

لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة بوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليست حقيقة التصديق ان تقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر

عنه بالفارسية بگرويدن هو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم
الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض
الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب
والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه واقر به وعمل ومع ذلك
شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة
التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من
الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان
الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اي تصديق النبي عليه السلام
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج
عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود
الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة
بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق
كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله
ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما
لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان
الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام

وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا لما ان التصديق القلبي امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه فهو مومن عند الله وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه
ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رح والنصوص معاضدة
لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه
مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عم اللهم
ثبت قلبي على دينك وقال عم لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
باللسان والنبي عم واصحابه رض كانوا يقنعون من المومن بكلمة الشهادة ويحكمون
بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب
حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم
احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عم مومن به
ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا
بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مومنا لغة ويجري عليه
احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مومنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده
كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة وكانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي

في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله فاما

الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص

فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو راي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رح وقد سبقت تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انها التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي

فتصديقه باقٍ على حاله لا تغير فيه اصلاً والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رح انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزءاً من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفاً للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى وجحدوا

بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين
التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام
بعض المشائخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر
كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة
فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا
ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر
حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا
مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال
الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم
اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو
التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في
مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف
بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق
لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع

معنى الانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده
قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني
بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما
عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما
اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له
ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها ونعمت
والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في
تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في
الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان
فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام
هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله

الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق

والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان له ولا ينبغي ان يقول

انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان

للتأديب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل

لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله او للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله

فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول

لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير

من السلف حتى الصحابة والتابعين رض وليس هذا مثل قولك انا شاب

ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من افعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء

عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل

قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان

الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق

في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه

بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في

مشيئة الله تعالى وما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى

بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن

السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر

الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله منها وان كان طول عمره على التصديق

والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله

عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال

ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله من ذلك

والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة

والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى

لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله

ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف

في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال

وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله

في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني

وفي ارسال الرسل جمع رسول على فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله

وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من

مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة

اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب

على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس

بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما

وذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق
ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا
من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه
وان كان فبانظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما
فيما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار
واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول
والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة
ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنة
لا طريق الى الجزم باحد جانبيها ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر
للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر
مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله
تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء بالمعجزات
الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة
على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان
بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق
في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة

بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم
خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك
اليهم ثم قال الملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث
مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان
الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول
العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا
بسبب من الاسباب
يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح
في ذلك امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق
او كونها التصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في
العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر
عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عم اما نبوة
آدم عم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر
فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا
واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر
واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء
مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم
اي حرصهم
على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف
اي اوقعوا انفسهم في الخطر

الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء
مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى
النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو
شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت
تفاصيلها احادا كالشجاعة علي رض وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير
وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية
واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته
على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم
على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في
حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على
سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم
وبيّن لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق
واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونوّر العالم بالايمان

١٠١
شرح عقائد نسفي

والعمل الصالح اظهر ... على ... بين كلا ... ولا نعني بالنبوة والرسالة
سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه
على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس
ثبت انه اخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى
فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم
لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب الاحكام بل يكون
خليفة رسول الله عم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي
لانه افضل فامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روي عن النبي عم انه سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى
ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد
ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم
من هو فيهم ان ذكر اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على
جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة
ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي

من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لأن هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة أما عمدا فبالإجماع وأما سهوا فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل وأما سهوا فجوزه الأكثرون وأما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة إلى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية إذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره

ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك

في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد عم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت

الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال

نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم ولا فخر

ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة

عباد الله تعالى عاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول

وهم بامره يعملون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون

ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل

وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان

قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط

وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل

صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان

في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا

مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح

انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة

كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان

انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده

والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره

ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد انما التعدد والتفاوت

فى النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية والانجيل

والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار

[illegible] وكذا يجوز ان يكون بعض السور افضل [illegible] ورد فى حديث

وحقيقة التفضيل ان قرائته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب

قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله

عم فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق

اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته

انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام

متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة

اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ما روى عن معاوية انه

سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رض انها

قالت ما فقد جسد محمد عم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا

الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين

والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح

والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح

فقد لا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار والكفرة أنكروا أمر
المعراج غاية الإنكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله إلى السماء إشارة إلى
الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة لم يكن إلا إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب
وقوله ثم إلى ما شاء الله تعالى إشارة إلى اختلاف أقوال السلف فقيل إلى الجنة وقيل إلى العرش
وقيل إلى فوق العرش وقيل إلى طرف العالم فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس
قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش
أو غير ذلك آحاد ثم الصحيح أنه عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الأولياء حق والولي هو العارف
بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك
في اللذات والشهوات وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة
فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة
يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره
خصوصا الأمر المشترك وإن كانت التفاصيل آحادا وأيضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم و
من صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز ثم أورد ما يشير إلى
تفسير الكرامة وإلى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال فتظهر الكرامة على طريق
نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كإتيان صاحب
سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع
بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة

كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا
قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في
الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء
اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رض قصعة فسبحت
وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عم
قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم
اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تكلم البقرة فقال النبي عم
آمنت بهذا واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء
وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رض وهو على المنبر في المدينة جيشه
بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل
لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رض
السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رض وامثال هذا اكثر من
ان يحصى ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور
خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار
الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات
من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت
هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي

ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة رض ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق رض الذي صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق رض الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين رض لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رض من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد

هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات والسلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رض حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا

وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله عم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رض فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رض على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة رض ولنازعه علي رض كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله عم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس من حيوته دعا عثمان رض واملى عليه كتاب عهده لعمر رض فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة

فبايعوه حتى مرت بعلى رض فقال بايعنا لكن فيها وان كان عمر رض فى بالجملة وقع
الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رض وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان
وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابى وقاص رض ثم فوض الامر
خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رض وبايعه بمحضر
من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا
ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجمع كبار المهاجرين والانصار على على رض
والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة
وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع فى خلافته بل عن خطاء
فى الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من
الجانبين فمذكور فى المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك
وامارة لقوله عم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وقد استشهد
على رض على راس ثلثين سنة من وفات رسول الله عم فمعاوية ومن بعده لا يكونون
خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد
ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة
تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب

الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله او على الخلق بدليل سمعي او
عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه
فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عليه السلام نصب
الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم
بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة
الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات
القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة
الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء
بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات
ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف
بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك
قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى
فان قيل فعلى ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا
عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة
ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح

شرح عقائد النسفي

فالجواب [illegible] ان الشيعة من يزعم ان [illegible] القائلون بخلافة

[illegible] قد استقر [illegible] بالخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان

يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب

الامام لا مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء

ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال

نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق

بعد رسول الله عليه السلام علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم

ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم

ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي

وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا

امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام

وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب

الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة

كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد

الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له

اسهل ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه

يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان

خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رض محتجا به على الانصار ولم ينكره احد فصار
مجمعا عليه ولم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون
هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رض مع
انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلعم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب
بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس
بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من
بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رض قرشي
لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن تيم بن مرة بن كعب بن
لؤي وكذا عمر رض لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح
بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان رض لانه ابن عفان
بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام
ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رض مع عدم
القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط
فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم

الفعال من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير
المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد
الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء
ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رح العصمة لا تزيل المحنة وبهذا
يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك
الذنب ولما كان مثابا عليه ولا يشترط ان يكون افضل من اهل زمانه
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان
نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رض
الامامة شورى بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل
كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين
في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب طاعة
كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في
الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلما ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين

على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء
ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه
ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته
على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب
الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة
والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع
والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة
ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رح ان الامام ينعزل بالفسق والجور
وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية
عند الشافعي رح لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رح هو من
اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب
الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان
في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال

وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل
بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان
اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء
بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه وتجوز الصلوة خلف كل بر
وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن
الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف
الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر اما اذا ادى
اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن
لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود
الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر
اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات من
اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه
لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا
من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام
من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على
قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من

المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه المعتزلة
او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت
تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ونكف
عن ذكر الصحابة رض الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم
ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل أحد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم
الحديث وكقوله عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى
الله ومن اذى الله تعالى فيوشك ان ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر
وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رض
احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات
فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف
عائشة رض والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين
والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي
والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية
حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي
عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من النبي من اللعن

لبعض من اهل القبلة فلما انه لا يعلم من احوال الناس الا بعلمه غيره
وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز
اللعن على من قتله او امر به او اجازه و رضي به والحق ان رضا يزيد
بقتل الحسين رض واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عم مما
تواتر معناه وان كان تفاصيله احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل
في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة
الذين بشرهم النبي صلعم حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة
وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن
في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة
ابن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رض لما ورد
في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ونرجو
لهم اكثر مما نرجو لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد
بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل
النار ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان
كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي ابن
ابيطالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عم ثلثة ايام ولياليها للمسافر

ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رض عن رسول الله عم انه تعالى رخص للمسافر
ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما
وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة رض يرون المسح
على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رح ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني
فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح
على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من
لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك
رض عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين

وتمسح على الخفين ولا نحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمرا او زبيبا في
الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع لانه نهى
عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه
من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا
فان القول بحرمته قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة و

لا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مامونون عن خوف
الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام
بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل
من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة

ولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين مع انه افضل من الولي الذي ليس

نبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر

والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك

وذهب بعض الاباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار

الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار

بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون

عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم

الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم و

اكمل واما قوله عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم

يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها

دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال

هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا

ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف

والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن

وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها

معان باطنية لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل

وعدول عن الاسلام واتصال واتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به

بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها
ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن
التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان
ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية
من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله
فمن قذف عائشة رضـ بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت
او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك مما سبق والاستهانة
بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول
يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت
بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق
بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين النبي عم تحريمه
كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير من غير ضرورة
فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ
الى ان يسكر كفر واما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم
الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا
لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير
حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد

انه المخرج عن الحكمة فقد اراد ان حكيم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا اجمل تفسير سلكناه وذكر
الامام السرخسي رح في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد
انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى
بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا
لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك
على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه
مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على
ان يامره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب
الخمر او الزنا باسم الله وكذا لو صلى لغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك
القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس
من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وكذا الامن
من الله تعالى كفر لانه لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ثم ان الجزم بان احدا
يكون في النار يأس من الله وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم بحيث
للمعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس وقاعدة اهل السنة
والجماعة ان لا يكفر احد من اهل القبلة فالجواب ان اليأس هو اليأس من الامر لانه على تقدير
العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن
ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة

لزم ان يصير كافرا اليأس من رحمة الله ولا اعتقاده فانه ليس بموجب ونحو ذلك الا ان السلف
اعتقاد تحقق الثانية يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه بمجموع التصديق
والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا وفي الجمع من جعلهم الكفر احدا من
اهل القبلة وقولهم بكفر من قال بخلق القرآن وامتناع الرؤية وسب الشيخين ولعنهما وامثال
ذلك مشكل والتصديق بالكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي
معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان
يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم
اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر
تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد
الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند
رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت
المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي
فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى
شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة
الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان

القضاء لا يتبدل وكل نفس رهينة بما كسبت وللمرء أن يجزى بعمله إلا من ورد ولنا ما في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى قال عم ما من ميت تصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة أنه قال يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لأم سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب قال عم إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوما والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى

والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني أستجب لكم ولقوله عم يستجاب الدعاء للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم إن ربكم حيي كريم يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا واعلم أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه اختلف المشايخ رح في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين إلا في ضلال ولأنه لا يدعو الله تعالى لأنه لا يعرفه وإن أقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره وما روي في الحديث أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا تستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس رب أنظرني فقال الله تعالى إنك من المنظرين هذه إجابة وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم

وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه نفتي وما اخبر به النبي عم من اشراط الساعة اي من علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع النبي عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم عم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطي وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يكون لله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطي معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي

بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ ابي منصور رح

[illegible] انتهاء بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه

على وجهه مستجمعا لجميع شرائطه واركانه واتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه

في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد

قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان

كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد

اصاب الحكم ح وفهمه الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب

والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان

اخطأت فلك حسنة واحدة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا

وعن ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر

تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت

فالثابت بالقياس ثابت بالنص ايضا معنى وقد اجمعوا على ان الحق

فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة

نبينا عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد

بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه

وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا

التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة

ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة
الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما
تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فبوجوه الاول
ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل
قوله تعالى حكاية عن ابليس ارأيتك هذا الذي كرمت علي انا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس
الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية
ان القصد منه الى تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم
والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل
عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عداه ولا يخفى ان هذه المسألة
ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات
العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية
الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف
اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل
الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور والآفات
كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط

خاتمة الطبع

الحمد لاهله والصلوة على اهلها وبعد فان علم الكلام [illegible] عقائد الاسلام [illegible]

دار السلام ومن حرم عنه حرم الخير كله الى قيام يوم القيمة ومن ثمه صنف فيه العلماء تصانيف مختلفة وجمعوا فيه تآليف

متداولة وكان اعظمها نفعا مع الاختصار متنا واكثرها تداولا وقبولا العقائد النسفية المنسوبة الى ابي الفضل برهان الدين محمد

بن محمد بن محمد الشهير بالبرهان النسفي صاحب التصانيف الكثيرة منها تلخيص التفسير الكبير للامام الرازي وتقدمة في علم الخلاف وغيرها المتوفى

في الحجة سنة ٦٨٧ كما ذكره الزرقاني في شرح المواهب اللدنية وذكر علي القاري [illegible] ونسبها صاحب كشف الظنون في اسامي الكتب

والفنون الى ابي حفص عمر بن محمد بن احمد نجم الدين النسفي الشهير بمفتي الثقلين النسفي المتوفى سنة ٥٣٧ه فلذلك اعتنى بها العلماء [illegible]

جماعة من الفضلاء وقد ذكر صاحب كشف الظنون وغيره من شروحه شرح محمود بن احمد بن مسعود القونوي المتوفى سنة ٧٧١ المسمى

بالقلائد وشرح ابي عبد الله محمد بن زين الدين قاسم الشافعي المسمى بالقول الوفي وشرح ملا زاده [illegible] المسمى بحل المعاقد واجل شروحها

شرح العلامة مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني ذكر السيوطي في بغية الوعاة في طبقات النحاة انه كان شافعيا اخذ عن القطب الرازي والعضد وله

تصانيف كثيرة منها التهذيب في المنطق والمقاصد في الكلام وشرح تلخيص المفتاح المختصر والمطول وشرح المفتاح والمقاصد وشرحه وشرح الشمسية والتلويح على التوضيح

وغير ذلك وكانت وفاته بسمرقند سنة ٧٩١ وذكر محمود بن سليمان الكفوي في طبقات الحنفية كان التفتازاني من كبار العلماء الحنفية [illegible] اصول [illegible] وكان

من مجالس [illegible] على القاري [illegible] في طبقات الحنفية وصاحب البحر الرائق في ديباجة شرح [illegible] الحنفية وعلى هذا الشرح حواشي

منها حاشية المولى احمد بن موسى الخيالي الرومي المتوفى بعد ٨٦٠ وحاشية عصام الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائيني المتوفى ٩٤٣ وحاشية احمد بن عبد الله

القريمي المتوفى سنة ٨٧٩ وحاشية حكيم شاه محمد بن مبارك القزويني المتوفى سنة ٩٢٠ وحواشي الشيخ رمضان بن عبد المحسن المعروف ببهشتي المتوفى سنة ٩٧٩ وغيرها

على ما هو مذكور في كشف الظنون ولما كان اكثر الطلبة محتاجين الى تحشية هذا الشرح المذكور وطبعه على الطرز المرغوب توجه المولوي محمد خادم حسين [illegible]

الى انجاح مرامهم وتحصيل مقاصدهم ففوض نسخته الى الفاضل المجيد [illegible] عبد [illegible] آبادي [illegible] فحشاها بحواشي مفيدة

[illegible] وحاشية [illegible] وحاشية [illegible] وشرح الكستلي وشرح المقاصد [illegible] شرح المواقف وحاشيته

افادات استاذ الاساتذة ومولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم [illegible] رحمه الله

[illegible] طبع في المطبع العلوي [illegible] باهتمام [illegible] الفاضل [illegible] محمد علي بخش خان [illegible]

[illegible] في [illegible] المطبع [illegible] الفاضل الكامل [illegible] محمد عشق علي [illegible]

عبد المفتقر الى [illegible] ابن [illegible]

والجواب ان هذا مبني على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثاني
ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى
علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من
المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه
قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في
الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى
فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة
من عيسى عم اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من
هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عم
وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا من
عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وكان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى
بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في
هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من
ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في
مطلق الكمال والشرف فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم

تمت